

schaft der Kirche erreicht wurde, einen ähnlichen «Nervenzusammenbruch» gab. Das Christentum zeigte sich durchaus fähig, mit Religionen zu konkurrieren, die Wege der Selbsterlösung, Praktiken der Wahrsagerei und der Astrologie anboten und die Suche nach der Harmonie mit der Welt der Natur als Ziel des Lebens hinstellten. Die Kirche hat durch die Jahrhunderte nicht aufgehört, auf ähnliche Herausforderungen zu antworten und Menschen, die von den Realitäten des Lebens erdrückt werden, eine Botschaft der Sinndeutung anzubieten. Dies konnte sie, weil das Christentum nicht aufgehört hat, sich die Kraft der Selbsterneuerung zu bewahren. Es besteht jedoch die dauernde Gefahr, daß das Evangelium in die Institution der Kirche eingesperrt wird und die kirchliche Lehre anstelle der Kraft der göttlichen Wahrheit gesetzt wird. Aber wenn auch die hier beschriebene Gefahr der Anziehung asiatischer Religionen auf Christen andeutet, daß es die Kirche unterlassen hat, den Nöten ihrer Gläubigen entsprechend entgegenzukommen, so hat es doch auch immer jene gegeben, die sich um den nötigen Wandel, die nötigen Reformen gesorgt haben.

Die Feststellung über die Selbsterneuerung der

Kirche, wie sie sich in der Vergangenheit vollzog, mag gegenüber dieser speziellen Krise zu optimistisch klingen. Es ist eine Tatsache, daß trotz einer gewissen Offenheit für Veränderungen innerhalb der Kirche von der Kirche selber sehr wenig getan wird, um ihre Gläubigen über die Natur und den Wert asiatischer Religionen zu informieren. Sollte es nicht möglich sein, dieses zugegeben schwierige und gefährliche Thema mit dem Verständnis der Sexualität zu vergleichen? Wenn junge Menschen nicht daheim oder in der Kirche über Sexualität informiert werden, so werden sie es anderswo. Wenn einer vom Reiz östlichen Glaubens nur durch dessen Anhänger erfährt, so ist es leicht möglich, daß er dem Beispiel vieler folgt, der Verlockung des Ostens erliegt und dem Christentum den Rücken kehrt.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

DAVID BRADLEY

geboren am 1. September 1916 in Portland (USA), Methodist. Er studierte am Garrett Theological Seminary und an der Universität Yale, ist Master of Arts, Doktor der Philosophie und beigeordneter Professor für Religion an der Duke University in Durham. Er veröffentlichte: *A Guide to the World's Religions* (New York 1963).

## Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

# Verzweiflung als Angstsymptom

Ein naheliegender Nachteil jeder Thema-Nummer einer Zeitschrift ist jene Erscheinung, die man (nach einem der Optik entlehnten Bild) die Sichtverengung nennt. Das gilt auch, wenn ein Artikelzyklus der Hoffnung gewidmet ist.<sup>1</sup> Damit wird der Eindruck erweckt, als ob die ganze Wirklichkeit unter der Perspektive der Hoffnung gesehen wer-

den könnte. Schon die einfache Wahrnehmung, die ein wirklich in unserer Gesellschaft Engagierter macht, widerspricht dieser Vorstellung; neben den unverkennbaren Zeichen wachsender Hoffnung steht eine ebenso beeindruckende Reihe von Fakten und Überzeugungen, die die Optik der Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung zu rechtfertigen scheinen. Einige dieser Fakten und Überzeugungen, soweit sie in heutigen theologischen Publikationen zu Worte gekommen sind, unter eine übersichtliche und pastoral brauchbare Perspektive zu stellen, ist das Ziel dieser Dokumentation. Die notwendige Einseitigkeit des Themas «Hoffnung» wird damit etwas relativiert, und für die lebendige Dialektik zwischen Hoffnung und Hoffnungslosigkeit können so einige Chancen geschaffen werden.

### 1. Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung

Unter den Stichworten *Hoffnungslosigkeit* und *Verzweiflung* verweisen die meisten neueren Lexika<sup>2</sup> auf das Stichwort *Hoffnung*. Das könnte den Eindruck erwecken, als ob Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung nur Restbegriffe der *Hoffnung* wären, Abfallprodukte aus der Schmiede der Hoffnung oder höchstens logischer Gegenpol der Hoffnung. Aber seitdem Sartre<sup>3</sup> seine philosophischen Gedanken über das Leben als nutzlose Anstrengung (*passion inutile*) vorgelegt und Camus<sup>4</sup> seine überzeugende Darlegung zur fundamentalen Sinnlosigkeit (*non-sens*) des menschlichen Daseins geschrieben hat, versuchen sich Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung als eigenständige Gestalt eines Lebensentwurfs zu legitimieren, der ebenso zu verantworten ist wie die Hoffnung.

Auffällig ist, daß nach dieser philosophischen Besinnung über die Hoffnungslosigkeit oder gar Verzweiflung als eigenständigen Lebensentwurf im Stil von Sartre und Camus, mit einem Autor wie Bloch unerwartet die Hoffnung wieder als Prinzip philosophischer Besinnung auf die Wirklichkeit auftaucht. Noch überraschender ist, daß bei beiden Richtungen die Hoffnungslosigkeit (*Verzweiflung*) bzw. die Hoffnung als tiefstes Prinzip genannt wird. Weder Hoffnungslosigkeit noch Hoffnung scheinen sich in den beiden Richtungen rational tiefer begründen zu lassen.<sup>5</sup> Es ist zu oberflächlich, das auf einen zugrundeliegenden Pessimismus bzw. Optimismus zurückzuführen.<sup>6</sup> Trotzdem wird man nicht um das Problem herumkommen, warum Hoffnungslosigkeit bzw. Hoffnung als *Prinzip* gewählt werden. Unter *Prinzip* wird hier ein Ausgangspunkt verstanden, der sich im System selbst nicht mehr weiter begründen läßt. Man fragt sich dann, ob die Tatsache, daß diese Ausgangspunkte nicht weiter ableitbar sind, von einem breiteren Zusammenhang abhängen, bei dem die ganze Kultur und die soziologischen Gegebenheiten mitsprechen. Diejenigen, die von der Hoffnung als Prinzip ausgehen, sind nicht blind für die Gründe, warum Vertreter einer früheren Generation betont Hoffnungslosigkeit wählten. Sie leiten das jedoch wohl allzu schnell in einer kulturphilosophischen Überlegung davon ab, daß eine bestimmte Kulturphase zu Ende gehe, die deshalb von Hoffnungslosigkeit oder Verzweiflung gekennzeichnet sei. Dann wäre Hoffnungslosigkeit nicht mehr als ein gesellschaftlich bestimmtes Gefühl. In der Schule Blochs heißt das dann, daß der Existentialismus die letzte Philoso-

phie einer bürgerlichen Kultur sei. Da nun die bürgerliche Gesellschaft von der sozialistischen, genauer: von der marxistischen abgelöst wird, entsteht Platz für eine neue Philosophie und einen neuen Ausgangspunkt: die Hoffnung.<sup>7</sup> Die zu Anfang dieser Dokumentation erwähnte Sichtverengung scheint auch hier weiterzuwirken. Mit Bloch ließe sich behaupten, daß die Materie selbst durch ihr Zusammenwirken mit dem Subjekt, durch ihre Gunst gegenüber demjenigen, der sich ihr mit menschlichen Ansichten nähert, und durch ihre Bereitwilligkeit letztlich die Hoffnung auf die Zukunft begründet. Trotzdem deckt diese Betrachtung nicht die ganze Wirklichkeit, außer man gehe davon aus, daß die Zukunft in ihrer Gesamtheit das Ergebnis des marxistischen historischen Materialismus neuen Stils sei. Aus unsrem Beitrag über die Black Theology in dieser CONCILIUM-Nummer geht schon hervor, daß das nicht zu verantwortender Optimismus wäre. Die Hoffnung als Prinzip ist problematischer, als die Autoren dieser Richtung zuzugeben bereit sind.<sup>8</sup> Es scheint auch eine ungenügende rationale Begründung, wenn man sagt, man müsse doch irgendwo beginnen, um die Wirklichkeit verstehen zu können; dann bleibt ja die Frage, warum man gerade diesen bestimmten Ausgangspunkt wählt. Für niemanden ist ohne weiteres einsichtig, daß die Hoffnung der einzige Ausgangspunkt ist, wie es auch nicht für jeden klar ist, daß die Hoffnungslosigkeit die einzige Möglichkeit ist, Wirklichkeit durchsichtig zu machen. Wenn man Hoffnung bzw. Hoffnungslosigkeit dennoch zum *Prinzip* wählt, holt man zu früh die *prima principia per se evidentia* der Scholastik zurück. Zwar ist für jeden erkennbar, daß bei Hoffnung und Hoffnungslosigkeit fundamentalere ethische Prinzipien wie Vertrauen und Mißtrauensprechen<sup>9</sup> und dieses Vertrauen bzw. Mißtrauen gegenüber der Wirklichkeit ist, wenigstens in der heutigen Ethik wachsender Bewußtwerdung, zu begründen.

### 2. Soziologie der Theologie

Obwohl neben einer Geschichtsphilosophie und einer Philosophie der Soziologie auch schüchterne Versuche in Richtung einer Geschichtstheologie<sup>10</sup> und einer Theologie der Soziologie<sup>11</sup> gewagt werden, spricht man noch wenig von einer Soziologie der Theologie. Zwar sind die Religionen selbst, vor allem die sogenannten primitiven und unbekannteren Religionen, anziehende Objekte für die Soziologie; aber für eine ausgesprochene Sozio-

logie der Theologie ist die Zeit offenbar noch nicht reif. An Universitäten wie Harvard und Yale, wo aus Gründen ihres Wissenschaftsverständnisses kein Platz war für Theologie, ist über die Religionssoziologie im letzten Jahr wohl für eine Theologie Platz geworden, die weniger Ideologie sei als die Theologien der Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg. Da schreckt man auch nicht davor zurück, von der Soziologie her die Frage nach dem Ausgangspunkt der Philosophien und Theologien zu stellen. Wo eine Theologie die Hoffnung als Ausgangspunkt wählt, im vollen Bewußtsein, daß auch die Hoffnungslosigkeit Ausgangspunkt sein könnte (wie z. B. in einer kalvinistischen Prädestinationstheologie), liegt die Frage nah, ob es wohl so selbstverständlich ist, daß Hoffnung ein Prinzip ist, d. h. sich nicht weiter ableiten läßt. Von der Soziologie her läßt sich die Frage stellen, ob es keine soziologischen Gesetzmäßigkeiten gibt, die eine zusammenhängende Erklärung dafür bieten, daß eine ganze Reihe von Theologien die Hoffnung als Prinzip wählt. Dann wäre die Hoffnung offenbar kein Prinzip im Sinne von Bloch, sondern ein soziologisch bedingter Ausgangspunkt, der also auch bis auf diese soziologische Konditionierung zurückführbar ist.<sup>13</sup> Damit ist noch nichts gegen die Gültigkeit der Hoffnung als Stil-Prinzip des theologischen Denkens gesagt, wohl aber wird dadurch die voreilige Erklärung der Hoffnung zum Prinzip, das nicht weiter ableitbar ist, wissenschaftlich relativiert. Letzteres kann aber nur den Wirklichkeitsgehalt einer solchen Theologie der Hoffnung erhöhen.

Obwohl es also noch keine ausgesprochene Soziologie der Theologie gibt, gibt es doch eine Flut von Literatur über eine Soziologie der Wissenschaft. Will die Theologie Wissenschaft bleiben, wird ihr wissenschaftliches Statut auch unter der Kritik dieser Wissenschaftssoziologie stehen.<sup>14</sup>

Die Wissenssoziologie ist ein Teil der Soziologie. Sie erforscht die Zusammenhänge zwischen den Wirklichkeitsvorstellungen einerseits und den gesellschaftlichen Strukturen und Prozessen andererseits. Eine solche soziologische Forschung wird kein Fragezeichen setzen hinter die Gültigkeit von Vorstellungen, mit denen die Wissenschaft umgeht, oder hinter die Ideen, mit denen das Wissen die Wirklichkeit strukturiert, wenn auch die ersten Eindrücke von der Wissenssoziologie diesen Verdacht mit Recht hervorrufen.<sup>15</sup> Im Augenblick hat die Wissenssoziologie sowohl Blick für die Tatsache, daß wissenschaftliche Ausgangspunkte von soziologischen Bedingungen mitbestimmt wer-

den, wie auch dafür, daß wissenschaftliche Verstehensweisen und Ideen ihre Konsequenzen für das gesellschaftliche Leben haben. Es ist eine grundlegende These der Wissenssoziologie, daß Ideen sowohl in ihrem Entstehen wie in ihrer Entwicklung von gesellschaftlichen Lebensformen beeinflusst werden, sich also auch wandeln, wie sich die Gesellschaft wandelt; andererseits werden die Ideen nicht aufhören, Einfluß auf die soziale Veränderung der Gesellschaft auszuüben. Daß aber nur Ideen die Welt regieren, wird damit ausgeschlossen.<sup>16</sup> Es ist kein Zufall, daß die Höhepunkte von Kulturen und Religionen fast ausschließlich in der städtischen Gesellschaft vorkommen.<sup>17</sup> Will der Theologe seiner Behauptung Recht widerfahren lassen, daß die Hoffnung der Angelpunkt seines theologischen Systems und sein nicht weiter ableitbares Prinzip ist, wird er ein offenes Ohr für alles haben müssen, was die Wissenschaftssoziologie über diesen Ausgangspunkt sagt: daß er sozial bestimmt und sozial bestimmend ist.<sup>18</sup> Damit ist die Hoffnung nicht entwertet; nur die Hoffnung als Prinzip wird relativiert.

### 3. Geschichtswissenschaft

Auffällig ist, daß Bloch bei der Illustrierung des Prinzips «Hoffnung» gern bei dem Phänomen «gelingen» anknüpft: gelungene Kunstwerke, gelungene Musik, geglückte Filme usw.<sup>19</sup> Die moderne Geschichtswissenschaft zeigt uns, daß es eine Einseitigkeit in der Geschichte gibt: Die Geschichte hat offensichtlich eine Vorliebe für die Aufzeichnung von geglückten Unternehmen. Tatsächlich sind aber beim menschlichen Versuch Geschichte zu machen mehr Unternehmen Mißlungen als gelungen. Diese Mißerfolge können jedoch nicht verschwiegen werden. Metz hat gezeigt, daß die Kirchengeschichte viele Mißerfolge verschweigt, sich damit aber selbst und auch dem Christentum schadet; dadurch drohen ja Aufgaben des Christentums vergessen und das Christentum auf das eingeengt zu werden, was in der Geschichte an christlicher Verwirklichung offensichtlich möglich gewesen ist.<sup>20</sup> Wenn die geschriebene Geschichtsschreibung die *Memoria* lebendig halten soll, gehört es zu ihrem Auftrag, auch auf Mißerfolge hinzuweisen, damit sich das Christentum immer wieder von neuem zur Erfüllung jener Aufgabe anschickt, die bei einem ersten oder zweiten Versuch unmöglich war. Für den modernen Historiker steht es nicht von vornherein fest, daß der historische Prozeß ein happy end haben wird und

daß sich der Mensch also hoffnungsvoll in den geschichtlichen Prozeß stürzen kann. Bloch erkennt die Doppelsinnigkeit der Geschichte nicht. Er behält ein offenes Auge dafür, daß schließlich entweder «das Nichts» oder «das Alles» Ergebnisse der Geschichte sein werden. Er optiert für «das Alles», weiß aber, daß diese Wahl letztlich nicht zu verantworten ist. Im Gelingen von Kunstwerken, in dem, was er «den Traum im voraus» nennt, in der Harmonie der Musik, im Antizipierenden der Gefühle, im Entgegenkommen, mit dem sich die zunächst widerspenstige Materie der Tendenz des hoffnungsvollen Wunsches fügt, sieht er Anzeichen dafür, daß dieses anfangs leere Verlangen der menschlichen Hoffnung durch die menschliche Anstrengung erfüllt werden wird: Das Rätsel, welches das Alpha des dunklen Anfangs aufgibt, wird von der die Hoffnung erfüllenden Verwirklichung des Omega zur Fülle gelöst. Nicht umsonst hat man Bloch den Teilhard de Chardin des Marxismus genannt: den Verkünder eines «Reiches», aber ohne «Gott». Wir stehen – so Bloch – erst in einem Vorstadium der Geschichte; aber da in Richtung der einen vollen Geschichte schon so viel verwirklicht wurde, ist die Hoffnung keine reine Utopie, sondern ein dirigierendes Prinzip der sich in Geschichte verwirklichenden Menschheit. Das Anziehende und Verlockende einer solchen Vorstellung läßt sich nicht leugnen. Eine solche Sicht wird sich aber die Frage gefallen lassen müssen, die von der Wissenssoziologie gestellt wird: ob diese Sicht mit der ganzen Wirklichkeit rechnet, auch mit den Fehlschlägen, die doch nicht weniger geschichtliche Fakten sind als die gelungenen Vorgänge. Manchmal sieht Blochs Darlegung zu sehr nach einem einseitig rationalen Antizipieren der Zukunftsmöglichkeit aus.

In der christlichen Geschichtssicht<sup>20</sup> ist die Aussage über das Ende der Geschichte notwendig verhüllt, weil sie die Vollendung als unverfügbare Tat Gottes sieht, dessen Geheimnis der Mensch wissenschaftlich nicht ergründen kann. Gott ist aber in dem Sinne das Ende der Geschichte, daß er auch ihre Voll-Endung ist, weil Er sie unvermischt und ungeschieden bejaht und bestätigt. Dies heißt: Man darf die Vollendung der Geschichte nicht nur von oben her, im Sinn einer einseitigen Inkarnationstheologie, sondern muß sie auch von unten her, als eine Entwicklung in der Zeit sehen. Die Geschichte erreicht ihre Erfüllung nur *per viam crucis*. Ihre Erfüllung ist ein Passah-Geheimnis, eine Selbstübertreffung, die

von der Gnade ermöglicht wird. Dieser gehorsame Exodus aus der Geschichte zu Gott ist aber keine Negation der Geschichte, sondern selbst wieder die Erfüllung des geschichtlichen Über-sich-hin-aus-Kommens des Menschen. In diesem Zusammenhang bedeutet Hoffnung: ein mutiges Eingehen auf das immer wieder Neue, mit dem Risiko des Scheiterns, aber mit der Glaubensgarantie von Gottes Treue. Als Vertrauen auf Gott steht diese Hoffnung, in bewußter Geschichtlichkeit, einem fanatisch revolutionären Messianismus und einem naiven Fortschrittsoptimismus gegenüber.

#### 4. Sekten

Geht die Hoffnung zu sehr in die Richtung einer rationalen Antizipation von Zukunftsmöglichkeiten, bringt das die Gefahr mit sich, die Zukunft zu sehr mit dem Gewünschten zu identifizieren. Es ist sehr fraglich, inwieweit die Hoffnung, für die das Kerygma Garant sein kann, mit dem Gewünschten zu identifizieren ist. Das christliche Kerygma trennt nach seiner Art das Bestehende und das Gewünschte, so daß wir niemals nur das Gewünschte als letzte Wirklichkeit akzeptieren können. Die Flucht in eine unsichtbare Kirche, um mit den Unvollkommenheiten der sichtbaren Kirche abrechnen zu können, wird mit Recht eine Flucht genannt. Das Kerygma realisiert sich in Konkretheit: in diesem Volk Israel, in diesem Menschen Jesus, in diesem hölzernen Kreuz, in diesem konkreten Chaos der Kirchengemeinschaften. Eine Hoffnung, die für diese konkrete Situation und ihre Elemente der Hoffnungslosigkeit blind ist, führt zur Sektenbildung. In diesem Zusammenhang könnte die Vermehrung der Sekten<sup>21</sup> ein Anzeichen für getarnte Hoffnungslosigkeit oder Verzweiflung sein, die mit der Maske der Hoffnung, durch Sichtverengung, ein geglücktes Christentum darstellen will. Hoffnung setzt Solidarität mit allen Menschen voraus. Der berufene und «geglückte» einzelne steht immer stellvertretend und solidarisch für die ganze Menschheit; die Menschheit steht in Heil und Unheil immer als ganze vor Gott. Sobald diese Solidarität mit allen Menschen aufgegeben und das Eliteprinzip eingeführt wird, ist das Gewünschte leichter zu realisieren. Tatsächlich gibt man dann aber «die Hoffnung für alle» auf und reserviert die Zukunft für eine kleine Gruppe: Was wegen der anthropologischen Schwerkraft, die von allen Menschen verursacht wird, universal nicht gelingen zu können scheint, kann dennoch in einer

kleinen Gruppe gelingen. In Wirklichkeit ist das eine Äußerung der Hoffnungslosigkeit, weil man mit der Sektenbildung bekennt, kein Heil für alle zu sehen. Man kann versuchen, dieses Vorgehen durch einseitige Berufung auf den biblischen «kleinen Rest» oder die «kleine Herde» ideologisch zu rechtfertigen – tatsächlich offenbart man damit seine Hoffnungslosigkeit für ein universales Heil. Die Geschichte der Sekten zeigt, daß ihr Beginn bei Menschen zu suchen ist, die an der konkreten Christenheit verzweifelten und in einer pietistischen Erfahrung die Bestätigung für ihre Ideologie der Elite-Gruppe suchten. In diesem Sinn ist das Anwachsen der Zahl der Sekten im Christentum ein Zeichen für maskierte Hoffnungslosigkeit. Deshalb findet die Sekte ihre Anhänger meistens bei den Unterdrückten, bei der Unterschicht der Gesellschaft, die nicht zur sozialen Identifikation kommen kann und aus der Gesellschaft keine Bestätigung empfängt. Eine 1969 erschienene Studie von Kitzinger<sup>22</sup> über die Rastafari-Sekte in Jamaika bestätigt diese Sicht nicht nur, sondern zeigt, wie weit die Sichtverengung gehen kann. In dieser Sekte ist das Heil ein Heil für Männer; die Frau ist Randfigur. Da wird also nicht nur das Hoffnungsobjekt verengt und antizipiert, indem man den Wunsch, nach Afrika zurückzukehren, zum Mittelpunkt macht, sondern auch indem man die Zukunft den Männern reserviert. Letzteres könnte die Maßstabvergrößerung einer Tendenz sein, die sich auf noch erträglicher Ebene im Christentum zeigt, wenn von dem Platz der Frau im Ämterdienst der Kirche gesprochen wird.

Man kann sich hier die Frage stellen, ob die Konsumenten von Drogen<sup>23</sup> nicht einer ähnlich verengten Hoffnung nachstreben. Charakteristisch scheint zu sein, daß Drogengenießler über die eine oder andere Sekte wieder in die Gesellschaft zurückfinden. Die Stufenfolge Drogengenießler, Sektenmitglied, integriertes Glied der Gesellschaft wiese dann in die Richtung wachsender Sichterweiterung, abgesehen vom therapeutischen Ergebnis. Damit wird aber ein Werturteil nahegelegt, das erst durch weitere Studien bestätigt werden müßte.

Ein ähnlicher Trend wie bei der Sektenbildung zeigt sich, auf anderer Ebene, bei Bewegungen wie denen der Hippies. Damit soll natürlich nicht die ganze Hippiekultur charakterisiert werden. Die Symbolik des Paradieszustandes, der mit der Absonderung vom Chaos gewählt wird, liegt darin. Diese Symbolik ist sogar in dem Problem vorhanden, das von der «Generationenkluft» aufge-

rufen wird: Der Anspruch auf Jugendgruppierung und Studentenrevolutionen hat ebenfalls etwas vom Abschreiben der Heilsmöglichkeit für die ältere Generation.<sup>24</sup> Im Grunde ist auch das Elitebildung und eine Äußerung der Hoffnungslosigkeit in Hinsicht auf die ältere Generation und das Aufstellen eines in der Geltung reduzierten Hoffnungsmodells für Jüngere.

Bewegungen wie die Hippiebewegung scheinen von dieser Ideologie «einer Hoffnung für die Eliten» getragen zu werden, die die Allgemeinheit des Erwarteten im voraus ausschließt. Man hat die Hippies einmal «das Freudsche Proletariat»<sup>25</sup> genannt. Das könnte seinen Grund darin haben, daß sie sich auf Freud<sup>26</sup> als Entwerfer einer Auslebe-Theorie meinen berufen zu können: Vom Leben kann man das freie Ausleben der Urtriebe erwarten. Diese Berufung auf Freud ist keineswegs gerechtfertigt; Leary hat den Hippies den Rat gegeben: «Turn-on, tune-in and drop out: do your own thing.» Die Oberschicht der Hippies ist damit nicht zufrieden; sie durchschauen diesen Rat als ein Rezept für extreme Individualisten.

#### 5. Vereinsamung

Eng mit dem Vorhergehenden scheint eine neue Form der Vereinsamung und Entfremdung verbunden zu sein.<sup>27</sup> Diese Vereinsamung betrifft an erster Stelle Menschen, die (wie man euphemistisch sagt) in die terminale Phase gelangt sind. Man meint damit Menschen, die für die Produktionsgesellschaft nutzlos geworden sind, weil sie nicht mehr produzieren können, und Menschen, die von der medizinischen Wissenschaft aufgegeben worden sind und die von der Gesellschaft kein verständliches Zeichen mehr erhalten, das ihnen als Bestätigung für das Leben dienen kann.<sup>28</sup> Beide Formen der terminalen Phase arbeiten mehr der Hoffnungslosigkeit als der Hoffnung in die Hand. Man hat diese terminale Phase schon antizipierten Tod genannt.<sup>29</sup>

Man könnte diese Vereinsamung noch als eine Randerscheinung deuten, die nicht die ganze Gesellschaft berührt, obwohl es sogar als Randerscheinung unser theologisches Sprechen über die Hoffnung kritisch begleiten muß. Es gibt aber eine Form der Vereinsamung, auf die Gadamer<sup>30</sup> hingewiesen hat und die tiefer in die ganze Gesellschaft eingreift: die Kluft zwischen dem menschlichen Tun und einer vertechnisierten Gesellschaft.<sup>31</sup> Marx hat dargetan, daß die kapitalistische Gesellschaft den Menschen seiner Arbeit entfrem-

det hat. Die Verfremdung, auf die wir hier hinweisen, erfaßt alle Klassen, nicht nur die Arbeiter: Man sieht nicht mehr den Sinn seiner Tätigkeit, was sich als neue Form von Quietismus schon bei Gruppen jüngerer Menschen in Arbeitsunwilligkeit zeigt. Wenn wir annehmen, daß der Mensch in dieser technisierten Gesellschaft nicht nur eine Rolle erfüllt,<sup>32</sup> sondern seine Arbeit *ist*, dann wird deutlich, daß hier eine eigene Art kollektiver Verfremdung auftritt, die ein im Laufe der Zeit immer schwieriger zu überwindendes Hindernis für die Menschen zu sein scheint, um zu einer Identifikation zu kommen, die auf der gleichen Ebene wie seine geschichtliche Bewußtwerdung liegt.<sup>33</sup> Nicht umsonst hat David Riesman<sup>34</sup> seinem Buch den vielsagenden Titel «Vereinsamte Masse» gegeben, weil die personale Schöpferkraft des Subjekts dadurch frustriert wird, daß der Mensch nur von einer technisierten Massengesellschaft Aufträge und er nur Ausführer eines Unternehmens wird, das eine anonyme Gesellschaft für ihn geplant hat: Entprivatisierung aller Aufträge und Durchbohrung jeder Persönlichkeitsformung.<sup>35</sup> Daß diese Gesellschaft in Zukunft notwendig noch mehr technisiert wird, kann kaum zur Hoffnung führen, sondern führt eher zur Hoffnungslosigkeit oder Verzweiflung, weil sich der Sinn einer solchen Gesellschaft nicht mehr finden läßt.

#### 6. Selbstmord

Jeden Tag sterben in der Welt tausend Menschen durch Selbstmord. Man darf annehmen, daß am Tag mehr als zehntausend Menschen einen Selbstmordversuch unternehmen, der nicht zum Ziele führt.<sup>36</sup> In den Vereinigten Staaten von Amerika verüben jedes Jahr 17000 Menschen Selbstmord. Der Anstieg dieser Zahlen steht in keinem Verhältnis zum Wachstum der Weltbevölkerung; Menschengruppen, in denen früher der Selbstmord kaum vorkam, zeigen jetzt eine beunruhigende Prozentzahl. Nach Angaben der World Health Organization ist Selbstmord in den Industrieländern eine der zehn wichtigsten Todesursachen. Nach E. Ringel<sup>37</sup> ist er zu einem Weltproblem geworden. Obwohl eines der vielen neueren Werke über Selbstmord *The End of Hope* betitelt ist, gibt es noch keine Monographie über den Bezug zwischen Hoffnungslosigkeit (Verzweiflung) und Selbstmord, obwohl sie eines der wichtigsten Motive ist.<sup>38</sup> Es kann allerdings nicht die Absicht dieser Dokumentation sein, darauf näher einzugehen; wir wollen nur die Zunahme des Selbstmords als

Zeichen der Hoffnungslosigkeit erwähnen, weil auch diese Tatsache in das theologische Gespräch über die Hoffnung hereingenommen werden muß. Wohl wurde positiv eine Beziehung zwischen Unglaube und Selbstmord festgestellt. Ziemlich alle Forscher<sup>39</sup> meinen, daß es Zusammenhänge gibt zwischen Selbstmord und Religionslosigkeit. Nach Masrijk<sup>40</sup> wird Selbstmordneigung sogar letztlich immer durch Unglauben verursacht. Schon Durkheim, der auf diesem Gebiet bahnbrechende Arbeit geleistet hat, um durch soziologische Erforschung den Selbstmord seines moralistischen Tabus zu entkleiden,<sup>41</sup> hat entdeckt, daß die Zahl der Selbstmorde umgekehrt proportional ist zum Integrationsgrad in die soziale Gruppe, zu der die einzelnen Individuen gehören. Alle erforschten Selbstmordfälle scheinen sich auf fehlende soziale Integration zurückführen zu lassen. Das systematische Verbannen des Todes aus der Gesellschaft und das Fernhalten des Nachdenkens über den Tod arbeiten diesem Übel in die Hand. Dieses Weltproblem gehört zu den erschütterndsten Bekundungen der Hoffnungslosigkeit, mit der die moderne Gesellschaft konfrontiert wird.

#### 7. Gottverlassenheit

Die Verhüllung und Verdunkelung Gottes, die sowohl einen theoretisch negativen wie einen ethisch positiven Aspekt zeigt,<sup>43</sup> kann eine der wesentlichen Hoffnungsbestandteile fortnehmen. Schon Bloch<sup>44</sup> spricht von der «Gnädigkeit» der Zukunft; er will damit sagen, daß alles, was vor dem Menschen liegt, nicht nur rätselhaft und ohne Gesicht ist, sondern ein gewisses Wohlwollen und Bereitschaft zur Mitwirkung zeigt. Die christliche Hoffnung übersetzt diesen Aspekt mit mehr persönlichen Ausdrücken: Gott, der nicht nur das Vergangene und das Heute, sondern auch Zukunft ist, hat ein Gesicht und kommt den Menschen entgegen: Er ist der Kommende.<sup>45</sup> Diese «Zukunft» läßt sich nicht nur erarbeiten; man muß sie mitleben und mit ihr einen Dialog führen, wie mit einem persönlichen Gegenüber. Wo die Zukunft als Leere und letztlich als Sinnlosigkeit erfahren wird, verursacht sie Angst; wo sie Züge des Gottes der Verheißung zeigt, erweckt sie Hoffnung. Auf atheistischer Seite und vor allem von den Bekennern eines unnuancierten Fortschrittsglaubens kann man des öfteren hören, die christliche Hoffnung sei ein Hindernis für den Fortschritt, die christliche Vorsehung müsse durch den wissenschaftlichen Fortschritt ersetzt werden.<sup>46</sup>

Man meint damit eine Art Hoffnung, die Verantwortung für die Zukunft auf einen zeitlosen Gott abschiebt, bei dem der Verlauf der Geschichte seit Ewigkeit festliegt. Die Ewigkeit Gottes bedeutet aber primär nicht Zeitlosigkeit (im griechischen Sinn), sondern positiv das Über-der-Zeit-Stehen in der Freiheit, Geschichte zu stiften und darin einzugehen, ohne darin unterzugehen, sondern in ihr immer wieder entscheidend neu zu sein. Sowohl von Gott her wie vom Menschen her macht die Entscheidung immer wieder die Zukunft. Diese beiderseitige Entscheidung in einer Freiheit, die vom Menschen immer wieder neu erobert werden muß, macht auch den Bund zu einem immer wieder neuen Bund, der nicht ein für allemal geschlossen ist. Die Erfahrung der Entscheidung macht die Hoffnung zu einer Erfahrungskategorie, die

<sup>1</sup> Im großen und im ganzen gilt das auch für die Wissenschaften: Methodologisch muß sich jede Wissenschaft auf ihre Methode und ihren Gegenstand beschränken; dadurch entsteht aber eine Sichtverengung. Sogar wenn die Theologie es zu ihrer Aufgabe rechnet, gegenüber dieser Sichtverengung der Wissenschaften korrigierend aufzutreten, wird sie sich bewußt bleiben müssen, daß dieses Uebel der Sichtverengung ihr selbst (als Wissenschaft) auch nicht fremd ist; s. E. Leppin, Denkmodelle des Glaubens: Zeitschrift für Theologie und Kirche 66 (Juli 1969) 210–244, vor allem S. 240 (III. Bedeutung und Gebrauch der Denkmodelle). Will der Glaube sich nicht in ein kirchliches Getto zurückziehen und will er sich nicht zufrieden geben mit einem Konsensus unter Gleichgesinnten, so darf er die Bemerkung von William W. Bartley, Flucht ins Engagement (1962, 161 und 160) nicht vergessen, daß der Theologe einerseits von einer vollrationalen Rechtfertigung abschen muß und andererseits keinen einzigen seiner Ausgangspunkte der Kritik entziehen darf, unter dem Vorwand, daß Glauben oder ein außerrationales Engagement ohne weiteres Prinzip für eine Seinsweise sein kann, die für den Rest die Kritik nicht durchstehen kann. Vgl. H. Graß, Theologie und Kritik (Göttingen 1969); K. R. Popper, The Logic of Scientific Discovery (London 1959); E. Schillebeeckx, Het «rechte geloof», zijn onzekerheden en criteria: Tijdschrift voor Theol. 9 (1969) 125–150; S. IJsseling, De verwevenheid van universiteit en theologie: Tijdschrift voor Theol. 10, 2 (1970) 123–138 (Zusammenfassung: Université et théologie, 138).

<sup>2</sup> So u. a. LThK unter dem Stichwort «Verzweiflung» und Dict. de Spiritualité unter dem Stichwort «Désespoir». Siehe H. Widmer, Zum Begriff der Erwartung und Hoffnung bei Iain Ennalgo: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 16, 3 (1969) 428 bis 454 und Theologisch Woordenboek unter «Wanhoop».

<sup>3</sup> «Ainsi la passion de l'homme est – elle inverse de celle du Christ, car l'homme se perd en tant qu'homme pour que Dieu naisse. Mais l'idée de Dieu est contradictoire et nous nous perdons en vain; l'homme est une passion inutile.» L'Être et le Néant (Paris 1943) 708.

<sup>4</sup> «L'absurde est la notion essentielle et la première vérité»: Le mythe de Sisyphe, 49. – «Je veux que tout me soit expliqué ou rien. Et la raison est impuissante devant ce cri du cœur... L'absurde naît de cette confrontation entre l'appel humain et le silence déraisonnable du monde»: aaO. 44, 45. – Obwohl Heidegger selbst sich dagegen wehrt, daß seine Darlegungen über die Angst in Richtung des Existentialismus ausgelegt werden, daß sie zu ein und derselben Absurdität führten, enthalten sein «Sein zum Tode» und seine «Geworfenheit» dieselbe Einstellung: «L'angoisse est... le sentiment de notre situation originelle nous découvrant que nous sommes jetés au monde pour y mourir»: A. de Waelens, La philosophie de M. Heidegger, 121.

<sup>5</sup> W. D. Marsch, Hoffen – worauf? (Hamburg 1963.) Sartre, Camus, Heidegger, Bultmann sind in ihren Darlegungen S. Kierke-

gard (Die Krankheit zum Tode) verpflichtet, der die Verzweiflung als selbständigen Lebensentwurf analysiert und letztlich ablehnt; aber eine Art Verzweiflung und Hoffnungslosigkeit wird anerkannt, daß sie zum Glauben führt: «Denn der unwahre Zweifel zweifelt an allem, nur nicht an sich selbst, der rettende Zweifel zweifelt nur an sich selbst unter Beistand des Glaubens»: Erbauliche Reden (1843 bis 1844) 35.

P. H. Chombart de Lauwe, Pour une sociologie des Aspirations/Éléments pour des perspectives nouvelles et Sciences Humaines (Paris 1969); P. M. de Jong, De bronnen van de menswetenschap I–III: Streven (Dezember 1969) 286–294, (Januar 1970) 402–411. – Ein gutes Beispiel für das dialektische Zusammenhalten von Hoffnung und Hoffnungslosigkeit, von Glücken und Scheitern findet man bei D. Vasse, Le temps du désir (Paris 1969).

<sup>6</sup> R. Bultmann, Optimismus und Pessimismus in Antike und Christentum: Universitas (Stuttgart 1961) 811–833; J. Pieper, Über die Hoffnung (München 61949) 13 und 38; Iain Ennalgo, La espera y la esperanza (Madrid 31962); ders., Teoría y realidad del otro (Madrid 1961).

<sup>7</sup> Siehe u. a. E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung (3 T.-Ausgabe Frankfurt a. M. 1968) 503, 787, 1617.

<sup>8</sup> W. Pannenberg, Der Gott der Hoffnung: Ernst Bloch zu ehren (Frankfurt 1965) 209–225; Th. Altizer, The Gospel of Christian Aheism (Philadelphia 1966) 18, 82 105 ff.

<sup>9</sup> G. Hasenhüttl, Der Glaubensvollzug (Essen 1963) 255 (Der Glaube als Hoffnung).

<sup>10</sup> J. M. Robinson und J. B. Cobb (Hg.), Theologie als Geschichte (Zürich/Stuttgart 1967); M. Buß, Der Sinn der Geschichte: aaO. 171 bis 196.

<sup>11</sup> Gute Darlegung und reiche Literaturangabe findet man bei H. P. M. Goddijn, Terzake – Gesprekken van sociologen en theologen over kerkvernieuwing = Kerk buiten de Kerk 4 (Utrecht 1969).

<sup>12</sup> N. Greinacher, Wissenssoziologie und Religion: Internationale Dialog-Zeitschrift 2, 2 (1969) 97–101; P. L. Berger und Th. Luckmann, The Social Construction of Reality (New York 1966); P. L. Berger, The Sacred Canopy – Elements of a Sociological Theory of Religion (New York 1967); J. Matthes, Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft (Hamburg 1964).

<sup>13</sup> W. Kasper, Die Methoden der Dogmatik: Einheit und Vielheit (1966) 71 und 68; J. B. Metz, Zur Theologie der Welt (1968); C. Dumont, De trois dimensions retrouvés en théologie: eschatologie, orthopraxie, herméneutique: Nouv. Rev. Théol. 102, 6 (Juni/Juli 1970) 583.

<sup>14</sup> W. Bergmann, Zur wissenssoziologischen Analyse kirchlicher Phänomene: Internationale Dialog-Zeitschrift 2, 2 (1969) 156–162; Thomas Luckmann, Invisible Religion (New York 1967); L. Schneider (Hg.), Religion, Culture and Society (New York 1964) 164 und 273.

- <sup>15</sup> K. Mannheim, *Wissenssoziologie* (Berlin 1964) 309ff.
- <sup>16</sup> C. Geertz, *Religion as a Cultural System: The Religious Situation* (Herausgg. von R. Cutler, Boston 1968); G. Gurvitch, *Vocation actuelle de la Sociologie* (Paris 1957) I, 441; R. Bastide (Hg.), *Sens et usage de terme Structure dans les sciences humaines et sociales* ('s Gravenhage 1962); *Revue Internat. de Philosophie* 19 (Nr.73/74) 249-441.
- <sup>17</sup> A. Rüstow, *Ortsbestimmung der Gegenwart* (Zürich 1950) 262.
- <sup>18</sup> Th. F. O'Dea, *Sociological dilemmas – Five paradoxes of Institutionalisation: E. A. Tyriakan (Hg.), Sociological Theory – Values and socio-cultural change* (Glencoe 1963) 71-91.
- <sup>19</sup> Siehe Band 3 des Werkes *Das Prinzip Hoffnung* (Frankfurt 1968), der den Untertitel trägt: *Wunschbilder des erfüllten Augenblicks*. Vgl. auch Blochs Essay *Über bildende Kunst im Maschinenzeitalter: Literarische Aufsätze* (Frankfurt 1965) 568-574.
- <sup>20</sup> J. Mouroux, *Le mystère du temps* (Paris 1962) 162; J. Girardi, *Amour chrétien et violence révolutionnaire* (Paris 1970); S. Sandmel, *The first christian century in Judaism and Christianity. Certainties and Uncertainties* (New York 1969); K. Flick/Z. Alszeghy, *Teologia della Storia: Gregorianum* 35 (1954) 256-298; E. Castelli, *I presupposti di una teologia della historia* (Mailand 1952); I. Berten, *Histoire, révélation et foi* (Brüssel 1969); J. B. Metz, *Weltverständnis im Glauben* (Mainz 1966); W. Kasper, *Geschichtstheologie: Sacramentum Mundi* (Freiburg i. Br. 1967-1969) vgl. Register in Band IV unter «Geschichte».
- <sup>21</sup> W. J. Hollenweger, *Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart* (Zürich 1969). Auf den Seiten 517-575 findet sich eine soziologische und theologische Beurteilung der Pfingstbewegung (die der Autor nicht zu den Sekten zählen will); er weist darauf hin, daß diese Bewegung gerade bei Menschen Erfolg hat, die auf der Schattenseite des Lebens stehen, in materiell-wirtschaftlicher oder in anderer Hinsicht. Siehe auch den Artikel über Südkoreas Entwicklungskrise: *Christentum im Schatten «neuer Religionen»*: HK (1969, 11) 517-518; *Man for all sects: Time* Nr. 55 (17. Okt. 1969); E. Fülling, *Neue Religionen in Brasilien heute: Lutherische Monatshefte* (Dezember 1969) 616-620; Virginia H. Hine, *Pentecostal Glossolalia. Toward a functional Interpretation: Journal for the Scient. Study of Religion* 2 (1969) 211 bis 226.
- <sup>22</sup> S. Kitzinger, *Protest and Mysticism. The Rastafari Cult of Jamaica: Journal for Sc. Study of Religion* 2 (1969) 240-262.
- <sup>23</sup> T. Robbins, *Eastern Mysticism and the resocialization of drug Users: Journal for Sc. Study of Religion* 2 (1969) 240-262. Siehe auch den Aufsatz von Salman über *Die Phantastica und die religiöse Erfahrung: Concilium* 5 (1969) 703-708.
- <sup>24</sup> L. Yablonski, *The hippie trip* (New York 1968); vgl. N. Beets, *Drugs. Op zoek naar het beloofde land: Dux* (Juni 1970) 313-320; M. Cornaton, *Perspectives et limites de la psychosociologie: Études* (April 1969) 540-554.
- <sup>25</sup> J. van Ussel, *Oude en nieuwe myten: Dux* (Mai 1970) 245-255; vgl. ebd. 258; J. D. Brown (Hg.), *The hippies* (New York 1966).
- <sup>26</sup> P. Ricœur, *De l'interprétation* (Paris 1968) 154-185; L. Beirnaert, *Introduction à la psychoanalyse freudienne de la religion: Études* (Februar 1968) 200-210.
- <sup>27</sup> H. P. Dreitzel, *Einsamkeit als soziologisches Problem: Wissenschaft und Praxis* 59 (März 1970) 102-120.
- <sup>28</sup> E. Goffman, *Stigma. Notes on the management of spoiled Identity: (New York 1963)*.
- <sup>29</sup> S. de Beauvoir, *La vieillesse* (Paris 1970) 230-299 (*La vieillesse dans la société d'aujourd'hui*).
- <sup>30</sup> H. G. Gadamer, *Vereinsamung als Symptom von Selbstentfremdung: Wissenschaft und Praxis* 59 (März 1970) 85-93.
- <sup>31</sup> AaO. 89; Y. Spiegel, *Theologie der bürgerlichen Gesellschaft* (München 1968).
- <sup>32</sup> H. P. Dreitzel, *Die gesellschaftlichen Leiden und das Leiden an der Gesellschaft* (Stuttgart 1968).
- <sup>33</sup> P. A. Naran, *Das Engagement des Intellektuellen*. Rotbuch (1961) 16.
- <sup>34</sup> D. Riesmann, *Die einsame Masse – Eine Untersuchung über die Wandlungen des amerikanischen Charakters* (Hamburg 1958).
- <sup>35</sup> E. Goffman, *Stigma*, aaO. 47.
- <sup>36</sup> N. Speijer, *Het zelfmoordvraagstuk* (Arnheim 1969) 8.
- <sup>37</sup> E. Ringel, *La prévention du suicide, un problème mondial: Hygiène mentale* (1968) 84.
- <sup>38</sup> J. A. M. Meerloo, *Suicide and Mass-suicide* (New York 1962) 26. Merloo ist der einzige, der ein mehr oder weniger vollständiges Schema aufgestellt hat, in dem sowohl unbewußte wie bewußte Ursachen des Selbstmords herausgearbeitet sind.
- <sup>39</sup> J. A. Morphew, *Religion and attempted suicide: Intern. Journ. Soc. Psych.* 14 (1968) 188; M. Bertin, *Étude statistique du suicide: Cahiers Laënnec* (1966) 5; Shneidmans *Bibliographie in The cry for help* (1961) zählt schon 3900 Titel.
- <sup>40</sup> Der Selbstmord als soziale Massenerscheinung der modernen Civilisation (Wien 1881); J. D. Douglas, *The social meaning of suicide* (Princeton 1967).
- <sup>41</sup> Le suicide (1897) ist die erste wirklich wissenschaftliche soziologische Studie über den Selbstmord, die bis heute großen Einfluß auf das soziologische Studium des Selbstmordproblems hat.
- <sup>42</sup> A. Mathé, *Les suicides des vieillards: Vie Médic.* 91 (1957) 48; J. J. Kockelmans, *On suicide. Reflexions upon Camus' view of the problem: The psychoanalytic Rev.* 54 (1967) 441; P. L. Landsberg, *Essai sur l'expérience de la mort suivi du problème moral du suicide* (Paris 1961).
- <sup>43</sup> Der theoretisch negative Aspekt ist vorhanden in der ganzen Literatur des Umkreises der Gott-ist-tot-Theologie. Der ethisch-positive Aspekt tritt in der «Nachteffahrung» der christlichen Mystik und in ihrer «Läuterung» in den Vordergrund: siehe die Werke des Johannes vom Kreuz und P. Lucien, *L'expérience de Dieu* (Paris 1968).
- <sup>44</sup> I. Fetscher und W. Strolz, *Ernst Bloch – Wegzeichen der Hoffnung* (Freiburg i. Br. 1967) 17: «Gunst der Realität; das Objekt ist kooperierendes Subjekt.»
- <sup>45</sup> H. G. Cox, *On not leaving it to the Snake* (1968) 12; E. Schillebeeckx, *Het «rechte geloof»* aaO. (s. Anm. 1) 135-137; J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu* (Paris/Brügge 1957).
- <sup>46</sup> W. Kasper aaO. (s. Anm. 20) 280.
- <sup>47</sup> Zitiert bei C. J. Dippel, *Tolk en getuige in een tijd zonder herinnering en zonder verwachting: Wending* (Juni 1970) 228.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

## KARL GASTGEBER

geboren am 18. Oktober 1920 in Langenwang (Österreich), 1951 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Graz und Tübingen, ist Doktor der Medizin (1950), Doktor der Theologie (1958), habilitierte sich 1964 in Theologie und ist Professor für Pastoraltheologie an die Universität Graz und Direktor des pastoraltheologischen Instituts. Er veröffentlichte: *Gotteswort durch Menschenwort*. J. M. Sailer als Erneuerer der Wortverkündigung (Wien 1964).